

MUTEZİLE’NİN İNSAN ANLAYIŞI (*)

Macid FAHRİ (**)

Çev. Muhammet KOÇAK (***)

ÖZ

Bu makale, yazarın, İslam Kelamı'nın kurucuları ve öncüleri sayılan Mutezile ekolünün insan anlayışına yer veren ve onların insanın mahiyeti, varlık yapısı yani insanın doğası üzerinde dile getirdikleri tartışmalara ve antropolojik yaklaşımlarına değindiği bir çalışmadır. İnsan ile onun dünyadaki ahlaki konumunu temellendirmeye çalışan Mutezile antropolojisine ilişkin bir inceleme olması sebebiyle çalışma önem arz etmektedir. Dolayısıyla Mutezilenin ahlak anlayışını tam olarak anlamak ancak onların antropolojisi ya da insan hakkındaki teorileri hakkında biraz bilgi sahibi olmakla mümkün olabilmektedir.

Bu inceleme Mutezili doktorların antropolojik görüşlerinin ele alınması neticesinde şunları ortaya koyar: a) Temelde insan otonomisinin etik sorunları ile ahlaki ve dini yükümlülüklerle karşı sorumluluğu ile meşgul olma; b) Bu antropolojiyi, o dönemde teolojik çevrelerde yaygın olan ve genel kabul gören töz ve araz çerçevesine oturtma isteği.

Çalışma çerçevesinde, İslam düşünce tarihi açısından, genelde tüm düşünce ekolleri özelde ise Mutezile ekolü içerisinde dillendirilmiş olan farklı görüşlere bakıldığında gerek konunun insanın kendisi olması gerekse farklı mülahazalarla konuya yaklaşılması sebebiyle İnsan doğasının ne olduğu hususunda ortak bir kanaate ulaşılamadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, İnsan, Ruh, Nefs, Etik, İnsanbilim

* 1977 yılında Recherches d'İslamologie'de 107-121. sayfalar arasında yayınlanan bu makale, ayrıca 1994 yılında İngiltere'de basılan *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* adlı eserde XXI. bölüm olarak yer almaktadır. Metin içerisinde yer alan köşeli parantezler ve (*) işaretli dipnotlar çevirene aittir.

** Lübnan doğumlu olan yazar, Georgetown Üniversitesi'nde doçent unvanı alarak Orta-doğu ve ABD'de farklı üniversitelerde görev yapmıştır. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü olarak emekli olmuştur. İslam Ahlak Teorileri, İslam Felsefesi Tarihi, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş adlı eserleri bulunmaktadır. Halen Amerika'da yaşamaktadır.

*** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Anabilim Dalı Doktora öğrencisi.

ABSTRACT***The Mu'tazilite View of Man***

This article is a study in which the author refers to human understanding of Mu'tazilite sect seen as Islamic Kalâm founders and pioners and their anthropological approaches and discussions about human nature.

The study is important because it is a review about Mu'tazilite anthropology which tries to justify human and his moral position in the world. Therefore to fully understand the morality of Mu'tazilite is only possible with having a little knowledge about their anthropology or their theories about human being.

As a result of studying anthropological opinions of Mu'tazilite doctors, the review reveals the followings ;

a) Basically, to be engaged with ethical issues of human autonomy and his responsibility against moral and religious obligations

b) The desire of placing this anthropology into a generally accepted framework of substance and accident which is common in theological circles at that time.

Within the framework of the study; because of the fact that the subject is human being and opinions mentioned in all thought sects in general and in the ecole of mu'tazilite in particular are very different, it is understood that there is not a common view about what human nature really is.

Keywords: *Mu'tazilite, Man, Spirit, Soul, Ethic, Anthropology*

I

Mutezili etik teoryi tam olarak anlamak, onların antropolojisi ya da insan hakkındaki teorileri hakkında biraz bilgi sahibi olmadan mümkün değildir. Ancak bu konuda araştırma yapacak olanlar, daha baştan, ilk *skolastik eserlerde** bu konudaki bilgi eksikliğiyle, henüz tam olgunlaşmamış ve bazı durumlarda da tamamen tutarsız yapısıyla karşılaşacaklardır. İlk heresiografların** bu konuya eğilimlerindeki isteksizliklerinin bir kısmı, Müslüman doktorların geliştirdiği soyut antropoloji teorilerinin, neticede Yunan felsefesinden alınmış olduğu şüphesinden kaynaklanmaktadır.¹

* İslam düşünce ekollerinin ortaya çıktığı ve teşekkül sürecini tamamladığı tarihi döneme (VIII. ve XV. yüzyıllar arası) ve bu dönemde telif edilen eserlere bir atıf olarak *skolastik eserler* isimlendirmesinin kullanıldığını düşünmekteyiz.

** Makâlât yazarları, mezhepler tarihçileri.

1 Örnek olarak bkz. el-Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, Kahire, 1968, I, 67, 29, 53 vd. Eserden, sonraki kısımlarda kısaca *el-Milel* olarak bahsedilecektir.

Bu doktorlar hakkında bilgiyi şu isimlerden alırsız ki bu âlimler; Eş'ari (ö. 935), Bağdâdi (ö. 1037), Şehristâni (ö. 1153), 'Abdulcebbâr (ö. 1025) ve İbrahim Nazzâm (ö. 846), Mu'ammer bin Abbad (dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı), Bişr bin el-Mu'temir (ö. 825), İbn el-Râvendî (ö. 910), Dirâr bin Amr (sekizinci yüzyılın ilk yarısı) gibi isimleri de içeren diğerleridir. Bu Mutezili doktorların antropolojik görüşleri belli ölçüde bir karmaşıklık içerse de, burada incelememizin de göstereceği gibi, şunları ortaya koyar: a) Temelde insanın otonomisinin etik sorunları ile ahlaki ve dini yükümlülüklerle (*teklif*) karşı sorumluluğu ile meşgul olma; b) Bu antropolojiyi, o dönemde teolojik çevrelerde yaygın olan ve genel kabul gören töz ve araz çerçevesine oturtma isteği.

İslam mezhepleri hakkında en eski otorite şahıs olan, eski Mutezili Ebu Hasan el-Eş'ari, aynı zamanda Mutezili antropoloji teorilerinin de en eski kaynağıdır. *Makâlât* eserindeki ilgili makalenin adı oldukça açıklayıcıdır: "İnsanın Ne Olduğu Konusunda İnsanların Anlaşmazlığı"² -ki bu isimlendirme- âlimler arasında bu konuya olan yaygın bir ilgiye ve belli ölçüde görüş ayrılığına işaret eder. Ancak onun açıklamaları da, tıpkı kendisinden sonra gelen Eşariliğe mensup Bağdâdi (ö. 1037) ve Şehristâni'nin açıklamaları gibi, kapsamlı olmak şöyle dursun, tutarlı bile değildir. Geç dönem Mutezili yazarlardan Kadı 'Abdulcebbâr'ın "*el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*" adlı teolojik *summasında*³ bir araya getirilen insan hakkındaki farklı teorilerin kapsamlı ve sistematik bir anlatımı için, bir yüzyıl daha beklememiz gerekmektedir. Bu teolog, insan doğası sorunu ile ahlaki ve dini zorunluluklar (*teklif*) sorunu arasındaki mantıksal ilişkiyi, seleflerinin hepsinden daha güçlü bir şekilde vurgulamıştır. "İnsan Meselesi Üzerine Görüş Ayrılıkları" ile ilgili fikirleri, "Sorumlu Etkenin (*el-mükellef*) Hakikati ve Özü (*mahiyet*)" üzerine kısa bir girizgâhla başlar ve tamamını *teklif* sorununa ayırdığı *summasının* 1. cildinin bir kısmını oluşturur.³ Bu iki sorun arasındaki mantıksal ilişki, oldukça açık bir şekilde anlatılır. "Şunu bilmelisin ki sorumlu etken (*el-mükellef*)" der, "muktedir (*kâdir*) olan, bilen (*âlim*), anlayan, yaşayan ve isteyendir; zira bir insan bir şeyi yapmaya muktedir olmadıkça, nasıl yapılacağını bilmedikçe ve belli bir şekilde yapmayı irade edemedikçe, Kadiri Mutlak onu, belli bir eylemden sorumlu tutmaz. Zaten mükellef de, engeller ortadan kalktıktan sonra yaşamadıkça... nesnelere anlamadıkça, muktedir olamaz."⁴ Sorun, 'Abdulceb-

2 Bkz. *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, İstanbul, 1929-30, II, 329-33 ve 333-37. Eserden, sonraki kısımlarda kısaca *Makâlât* olarak bahsedilecektir.

*** İnanç öğretisinin esaslarını toplayan ilmihal bilgisi kitap, risale.

3 Bkz. *el-Muğni*, Kahire, 1965, c. XI, 309f.

4 *A.g.e.*, s. 309. Krş. el-Eş'ari, *Makâlât*, II, 329. Sonraki kısımlarda kısaca *Makâlât* olarak bahsedilecektir.

bâr için, semantik bir sorun değildir. Mükellefin bir beşer (*insan*) olduğunu söylemek işe yaramayacaktır çünkü melekler için bile zorunluluklar vardır. Öyleyse insan hakkındaki temel görüşler, kendi eleştirel açıklamaları ve iki hocası Cübbâî (ö. 915) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 933) ile ilgili açıklamalarına bir giriş olarak verilmiştir.

1. Basra Mutezile okulunun ünlü yöneticisi Ebû'l-Hüzeyl (ö. 841)'in, insanı, "bu belli ve görünür, yiyen ve içen beden" olarak tanımladığı ve hayatı/canı da (*life*) insandan farklı bir şey olarak tanımladığı söylenir; burada insanın araz ya da beden olarak sınıflandırılabilirliğini de belirtir.⁵ Bağdat'taki rakip okulun başındaki Bişr b. el-Mu'temir (ö. 825)'in, insanla ilgili bu ikili görüşü kabul ettiği söylenir. Kendisi şöyle düşünür: İnsan aslında fiziksel çerçevedir ve ruh (*spirit*) ona can verir ve ikisinin birleşmesine canlı/yaşayan denir.

Aralarında Hayyât (dokuzuncu yüzyılın sonu)'ın, Hişâm bin Amr'ın ve büyük olasılıkla 'maddecî' Hişâm bin el-Hakem (sekizinci yüzyıl sonu)'in de bulunduğu diğer Mutezili teorisyenlerin de bu görüşü, küçük değişikliklerle kabul ettiği söylenir.⁶ Mutezile okulunun kurucusu olan Vâsıl (ö. 748)'in çağdaşı olan ve töz-araz düalitesini tamamen reddettiği bilinen Dırâr bin Amr, insanı, başka her şey gibi, arazların bir arada olması şeklinde kabul etmiştir.⁷ Çağdaşı Neccâr ve haleflerinin, insanı ruh ve bedenin bütünlüğü olarak tanımladığı söylenir.⁸

2. Diğer yandan, Nazzâm (ö. 845), insanı çok daha soyut biçimde, ruh (*rûh*) ve bu ruhu da, "bedenin hayatla kaynaşması ve birbiri içine girerek (*müdahale*) varlığını sürdürmesi" olarak tanımladı. "Bu, farklılık ve karşıtlık barındırmayan tek bir tözdür (*cevher-i vahid*) ve kendi içinde muktedir olan, canlı ve bilendir."⁹

5 *el-Muğni*, XI, 301. Ancak hem Eş'ari (bkz. *Makâlât*, II, 337) hem İbn Hazm (bkz. *el-Fasl fi'l Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1321 A.H., V. 74) Ebû'l Hüzeyl'in hayat veya ruhu bir araz olarak kabul ettiğini bildirmektedir.

6 *A.g.e.*, ss. 301 ve 335. Krş. *Makâlât*, II, 329f. İbn Râvendî'nin aktardıklarına göre, Hişâm bin Hakem'in görüşleri, Nazzâm'ın (aşağıda açıklanacaktır), Zurkân'ın ve onun müritlerinden biri olan Bişr'in görüşlerine paraleldir. Son iki âlim Maniheistlere ek olarak ruhun (*el-ruh*) bir ışık olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim bu Nazzâm'ın açıkça karşı çıktığı bir görüştür. Bkz. *Makâlât*, II, 331.

7 Bkz. *el-Muğni*, XI, 310f. Krş. *Makâlât*, II, 305 ve 345. Bu yazar genelde Deterministlerden (*el-Mücbire*) biri olarak sayılır ancak Mutezililerin yetkinlik (*istitaa*) görüşünü ve [ilahî müdahale olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde fiilin meydana gelmesi veya bir neticenin] doğması/üremesi (*tevellüd*) teorilerinin belli kısımlarını kabul etmemiştir. Bkz. *el-Milel*, ss. 90f.; *Makâlât*, I, 291f., II, 407f.; *el-Fark*, ss. 201f.

8 *el-Muğni*, XI, 310 ve 339. Krş. *Makâlât*, I, 229 ve II, 331, 318 ve Hayyât, K. *el-İntişar*, Beyrut, 1957, s. 34.

9 *A.g.e.*, XI, 310.

Doksografik* açıklamalar, bu noktada birbirinden radikal biçimde ayrılır. Temelde aynı ruh görüşünü paylaşan Eş’ari, Nazzâm’ın evrensel olarak onaylanmış atomizm reddini kabul etmesine rağmen, ruhu ‘tek atom’ (*cüz-ü vahid*) olarak nitelendirir ve onun düşüncesine herhangi bir detay vermeksizin bir incelik daha ekleyerek: “Beden, ruh için bir zaaf (*âfet*) ve bir engeldir” demiştir.¹⁰ Bağdâdi’nin açıklamaları buna benzer olsa da, etkisi, ateşli polemik tonu nedeniyle azalmıştır. O da Nazzâm’ın, ruhu “tek töz”¹¹ olarak tanımladığını bildirir. Kavrayış açısından daha güçlü olan Şehristâni, Nazzâm’ın görüşlerini, kısa ve öz bir şekilde şöyle anlatır: “İnsan aslında ruh ve candır [*nefs*]; beden ise onun aracı[dır]”¹². Ancak onu, ‘doğacı’ (naturalist) filozofların ilkelerini yanlış anlamakla ve ruhu, onlar gibi yani, “gülsuyu özünün gülün içine, susam özünün susam tohumuna ve tereyağı özünün ekşi süte yayılmasına benzer şekilde, bedenle birbirine karışan, kalbe ve bedenin kısımlarına yayılan hafif bir töz” olarak anlamakla suçlar¹³. Ruhun bu şekilde ‘bedenen var olması’, Bağdâdi ve Eş’ari tarafından da onaylanır¹⁴; ancak ‘Abdulcebbar’ın, Nazzâm’a karşı tartışmalarında bile bu bedenselliği onaylamaması dikkate değerdir; ‘Abdulcebbar daha ziyade, ruhu “bedene yayılan hayat/can” olarak tanımlar¹⁵.

Nazzâm ve Harun el-Reşid (786-809)’in çağdaşı olan Mu’ammer bin Abbâd, ruhun töz olduğunu iddia etmekte daha da ileri gitti ve ruhu insanla özdeşleştirip, tıpkı Neo-platoncular gibi, tamamen madde dışı kavramlarla nitelendirdi. Şehristâni’nin bildirdiğine göre, o, insan “bedenden ayrı bir varlık (*ma’na*) ya da tözdür (*cevher*)” diyordu. “İnsan bilen, muktedir olan, irade ve bilgi sahibidir, ancak ne hareket ettirilebilir ne de durgundur, ne genelleştirilebilir ne de sınırlandırılabilir. Görünmez, dokunulamaz ve algılanamazdır. ...: Ne boşlukta yer tutar ne de zaman tarafından sınırlandırılmıştır; bedenin/cesedin muhafızıdır, onun tedbir ve iradesini üstlenmiştir. (*müdebbir*)”¹⁶. Eş’ari,

* Sözlü olarak aktarılmış ya da yazılı olarak kalmış olan fragmanların, yine ardılları tarafından derlenmesinden oluşan eserlerden her biri.

10 Nazzâm şöyle demiştir: “İnsan ruhtur ancak bedene nüfus eder ve içinde bulunan her şeyle karışır. Bundan dolayı beden bir zafiyet, bir engel ve baskılayıcıdır. Zurkân (muridi) ruhun algılayan ve bilen bir fail olduğunu, onun da tek bir atom olduğunu söylediğini bildirir. Ancak bu ne ışık ne de karanlıktır”, *Makâlât*, II, 331 ve 404.

11 Bağdâdi, *el-Fark beyne’l-Firak*, Beyrut, 1973, ss. 117f. Eserden, sonraki kısımlarda kısaca *el-Fark* olarak bahsedilecektir.

12 *el-Milel*, I, 55.

13 *Aynı yer*.

14 *Makâlât*, II, s. 333.

15 *el-Muğni*, XI, 310, 330.

16 *el-Milel*, I, 67. Krş. Bağdâdi, *el-Fark*, s. 140 ve *el-Muğni*, XI, 321f.

belki de Mu'ammer'in *cevher* kavramını yanlış anlayarak, görüşlerinin şu anlama geldiğini söyler: İnsan, ona göre, bedeni irade vasıtasıyla yöneten ancak ona temas etmeyen 'bölünemez parçacık' ya da atomdur¹⁷. Diğer yandan Şehristâni, bu görüşü, ruhu, farklı zekâlar gibi "kendi kendine varlığını sürdüren bir varlık" olarak gören filozofların (Neo-Platoncular/Yeni Eflatuncular) görüşüyle özdeşleştirir¹⁸. Bağdâdi ise, Mu'ammer'in insan tanımını basitçe şöyle ifade eder: İnsan, "bu görünen bedenden, cesetten başka bir varlık (*şey*) olup ama yaşayan, bilen, muktedir olan ve isteyen[dir]. Ne hareket ettirilebilir ne de durgun ya da renklidir. Görülemez ve dokunulamaz; o yerde değil de bu yerde bulunuyor değildir [mekân onu ihtiva etmez]; şu ya da bu yerde muhafaza da edilemez"¹⁹.

Bu düşünceye getirdiği en önemli eleştiri, ilahi olana ait özellikleri insana atfetmesidir²⁰. Son olarak 'Abdulcebbâr, insanın töz olmasının altını daha da fazla çizerek, İbn Râvendî'nin otoritesine dayanarak, şunları söyler: "Mu'ammer, insanı, "bölünmeye elverişli olmayan, parçaları ya da bütünü olmayan, harekete, durmaya ya da bedenini diğer herhangi bir hareketine tabii olmayan bir varlık (*ayn*)" olarak tanımlar. "... bedeni yönetir, onu hareket ettirir, durmasını sağlar ama görünebilir değildir"²¹.

3. Hişâm el-Fuvati (dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı)'ye ve Hüseyin es-Sâlihi'ye atfedilen üçüncü görüş de, insanın doğrudan kalpte bulunan "bölünmez bir parça" ya da atom olarak kabul edilmesidir. İbn Râvendî'ye atfedilen bununla bağlantılı bir görüş de insanın "kalpte bulunan tek bir şey" olduğunu söyler, ancak onun töz (atom) mü yoksa araz kategorisinde mi olduğunu söylemez; zira *Kelâm*'ın genel kabul gören ilkelerine göre, diğer her şey (Tanrı hariç) bu iki kategoriye dâhildir.²²

İnsan teriminin belirsizliği ilk Mutezili âlimleri birbiriyle yakından ilişkili ruh (*rûh*) ve nefis (*soul*) kavramlarını derinlikli bir biçimde irdelemeye, dolayısıyla temel bir kavram olan hayat [can] ile yakından ilgilenmeye itmiştir. Nitekim onların öncelikli olarak ilgilendiği kavram bu olmuştur. Spekülasyonları bu noktada da belli ölçüde bir karmaşıklıkla gözler önüne sermektedir.

17 Bkz. *Makâlât*, II, 331-2, 318 ve 405. Otto Pretzl şu makalesinde Eş'ari'nin söz konusu tutarsızlığına dikkat çekmiştir: "Die frühislamische Atomenlehre", *Der Islam*, XIX (1931), ss. 117f. 12, bkz. *el-Milel*, I, 67.

18 Bkz. *el-Milel*, I, 67.

19 Bkz. *el-Fark*, s. 140.

20 *Aynı yer*.

21 *el-Muğni*, XI, 311.

22 Bkz. *el-Muğni*, XI, 311 ve 329. Krş. *Makâlât*, II, 332.

İlk olarak, hayat [can] ve ruh (veya nefis) terimlerinin özdeşleşip özdeşleşmeyeceği hususunda hiçbir görüş birliği bulunmamaktadır. Eş'ari'nin aktardıklarına göre Nazzâm gibi âlimler iki terimi özdeşleştirmiştir; ancak Ebû'l-Hüzeyl gibi âlimler bunu yapmamıştır.²³ İkinci olarak, ruhun doğasının kendisi ciddi sorunları beraberinde getirmiştir. Ca'fer bin Harb (ö. 850) gibi kimi âlimlerce ruhun bir araz mı yoksa bir töz olarak mı tarif edilmesi gerektiği meselesi, çözülemeyen bir sorun olarak bir kenara atılmıştır. Zira Kuran'da "Ruh, Rabbin emrindedir" buyrulmuştur (17.İsra, 85) ve bundan dolayı hiçbir şekilde bilinemez. Attâr ve Ca'fer bin Harb gibi diğerleri ise Mütekellim'in çoğunluğu gibi ruhu bir araz olarak görmüşlerdir.²⁴ Başkaları ise bunu tözle ilişkilendirmişlerdir, ancak tözü farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Bu sebeple bilindiği gibi, Nazzâm bu tözü "güç algılanan bir yapı" olarak, Ebu Bekir el-Esamm saf ve basit bir yapı olarak, Ca'fer bin Mübeşşir (ö. 848) ise onu töz ile beden arasında aracı olan bir varlık olarak tarif etmiştir.²⁵ Fuvati, Sâlihi ve muhtemelen İbn Râvendî hummalı bir sorgulamaya girmişler ve bu tözü "bölünmez töz" veya atomla özdeşleştirdiler.²⁶ Ruh ve bedene ilişkin doğrudan tanımlamalar yapmış kişilerin arasına, ruhu yaşam [can] kavramından ayıran ve onu bir araz olarak kabul eden Cübbâi ile öncesinde bahsedilen meziyetleriyle birlikte üç temel terimi yani ruh, beden ve nefsi yalın bir şekilde tanımlamış olan Nazzâm'ın isimleri de dâhil edilmelidir.

II

'Abdulcebbar'ın benimsediği görüş daha önce bahsettiğimiz gibi, iki ustanın yani Cübbâi ile oğlu Ebû Hâşim'in görüşleridir. Bu görüş birçok önemli açıdan hâlihazırda gözden geçirilmiş görüşlerden farklılık arz etmektedir ve bu nedenle teolojik spekülasyonun sonraki ve daha ileri aşamasının bir belirtisi olarak görülebilir. Mutezililer çetrefilli olan insan ve doğası sorunu üzerine girdikleri iki yüzyıllık ihtilaflardan sonra bu aşamaya gelebilmişlerdir.²⁷

23 *Makâlât*, II, 333 ve 337.

24 Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Nihal*, Kahire, 1317 A.H.D., I, 74. İbn Hazm, Galen ve Ebu'l Hüzeyl'den özellikle bahsetmiştir, ancak Eş'ari, ikincisinin yaşamı ruhtan ayrıldığını ve ruhu bir araz olarak ilan ettiğini bildirir. Bkz. *Makâlât*, II, 337 ve 339, ama krş. *el-Muğni*, XI, 310. Ayrıca krş. İbn Rüşd, *Tehafut el-Tehafut*, Beyrut, 1930, s. 586 ve Maimonides, *Guide des egares*, Paris. 1856-66, Arapça metin.

25 *Makâlât*, II, 333f.

26 *el-Muğni*, XI, 311. Fuvati, Sâlihi ve İbn Râvendî'nin insan anlayışına benzer bir görüş için bkz. *Supra*.

27 *Makâlât*, II, 333f.

“Kimi filozoflarca” nefis (soul) olarak adlandırılan insan ile ilgili olarak bize, “belirli bir biçimde şekillenmiş belirli bir şahıstan başka bir şey olmayan, insanı tüm diğer hayvanlardan ayıran ve yasaklar ile buyrukların, kınama yahut övgülerin nesnesi olan, canlı ve yetkin varlığı” anlayacağımızı söyler.²⁸ “Organik” olarak adlandırabileceğimiz bu görüş, Aristocu insan görüşüyle belli benzerliklere sahiptir ve insan faaliyetleri ile sorumluluğunun genel niteliğini kanıtlama arayışındadır. [Bu görüş] ‘Abdulcebbar tarafından rakip Mutezili-lerin görüşlerine karşı konumlandırılmıştır. Nitekim bu görüşün diğerlerine karşı üstünlüğü, gözlemlerden veya dilin günlük kullanımından çıkarılan psikolojik ve ahlaki verilere başvurularak, ustalıkla ispatlanmıştır.

İlk olarak görünüşte Ebû Hâşim örneğini takip ederek, Nazzâm ve diğerlerinin yaptığı gibi, insanı tikel şahıslara bağlı bir şey olarak tarif etmenin ve aynı zamanda içerisindeki konumdan (*mevki*) habersiz olduğunu farz etmenin saçma olduğunu ileri sürer.²⁹

İkinci olarak, bizler hareket halindeyken bizi kapsayan gerçek ve canlı failin, içimizde bulunan bir özden (*ma’na*) ziyade bizi oluşturan parçaların toplamı (*el-cümle*) olduğunu biliriz. Nitekim ayrı bir şey olarak özün bilincinde bile değildir. Böyle ayrı bir şeyin olması ise absürttür.³⁰

Üçüncü olarak psikolojik uyarma/dürtü fenomeni bu şahsi kimlik görüşünü desteklemektedir. Gözlemediğimiz eylemler nasıl uzuvlarımızla yapıyorsa, aynı şekilde gerçek fail olduğu söylenen “kalbimizle” (veya nefsimizle) de yapıyor olabilir.³¹ Eylemin uzuvlarımızdaki “yaratma” ile (*ihтира*) ortaya çıkabileceği yönündeki argümanın çürütülmesinde bu görüş ileri sürülemez. Çünkü yaratma, yaratılmış bir güç (örneğin insan) yoluyla yetkin olan bir failin değil “kendi başına yetkin olan” (Tanrı) bir failin ayrıcalığıdır.³²

Görüşünü daha sağlamlaştırmak için ‘Abdulcebbar, yukarıda izah edilen üç ayrı teoriyi ele alıp bunları tek tek çürütür. Bu teorilere yönelik en çarpıcı çürütmesi, Mu’ammer gibi, “insanın bölünmez nitelikte olduğunu, hareket halinde, durağan veya boşlukta olan bir şey olarak tarif edilemeyeceğini ve

28 *el-Muğni*, XI, 311 ve 358.

29 *el-Muğni*, XI, 314f.

30 *A.g.e.*, s. 317.

31 *A.g.e.*, s. 318. Cf. *De anima*, I, 409-b15f.’de Aristo’nun argümanı şu şekilde ifade edilir: “Hareket kimi zaman ruhta son bulur, kimi zamansa ruhtan başlar. Örneğin hissetme ruhun yol açtığı bir anı veya içsel bir dürtü olmaksızın açığa çıkar ve duyu organlarında meydana gelen gerçek veya kalıntı hareketlerle ortadan kalkar.”

32 *A.g.e.*, yaratılmış güç meselesi için bkz.: L. GARDET, *Dieu et la destinee de l’homme*, Paris, 1967, ss. 60f. ve R. BRUNSCHVIG, “Devoir et pouvoir”, *Studia Islamica*, XX (1964), 16-21.

bedeni etkileyip onun hareket etmesine veya durmasına sebep olan bir varlık veya töz (*ayn*) olduğunu” ileri sürmesidir.³³ Ona göre, insanın niyet ve arzularına göre hareket ettiği ispatlana gelmiştir. Bu süreç içinde ya gerçek bir faildir ya da değildir. İlk seçenek kendi görüşümüze yakındır, ikincisi ise iki farklı seçeneğe kapı açmaktadır: (A) Fail ya eylemle belli bir ilişki içindedir ya da (B) değildir. İlişki içindeyse üç alt seçenek daha ortaya çıkar: (a) Fail bir araz olarak harekete içkindir, (b) bir töz olarak ona bitişiktir ya da (c) Tanrı ile yaratılan failer arasındaki ilişki gibi, hareket etmeksizin onu yönlendirmeye yetkindir.³⁴

‘Abdulcebbar “olmayana ergi/saçma olana indirgeme” (*reductio ad absurdum*) süreciyle, bu üç alt seçeneği reddeder. (a) failin bir konum (*mahal*) işgal eden bir araz olduğunu ima etmektedir ve bu insanın bir töz (*ayn*) olduğuna ilişkin orijinal teze karşıttır. Dahası genel skolastik çerçevede, insanın özündeki belli nitelikler (*ma’ani*) sonucu onun ardından gelen şeyler olmaksızın failin canlı ve yetkin olması veya arazın diğer arazların konumu olması imkânsızdır. Çünkü arazların diğer arazlar içinde olamayacağı kabul edilmiş bir ilkedir.

(b) ile (c) seçeneklerinin çürütülmesi, gördüğümüz üzere Mu’ammer’e atfedilen, canlı ve yetkin failin konum, hareket veya durağanlığa karşı duyarsız olduğu yönündeki görüşün reddine dayanmaktadır. Bu görüşe göre, fail bedenin içinde olmadığından ötürü, failin yönlendirdiği farz edilen bedenle hiçbir özel ilişkisi yoktur. Bundan dolayı bu bedeni veya herhangi bir parçasını neden yönlendirmesi ya da hareket ettirmesi gerektiğine ilişkin tatmin edici bir sebep yoktur. Temas veya içkinlik (*hulül*) olmaksızın dünyayı yönlendirdiği veya hareket ettirdiği iddia edilen Yaratıcı ile kurulan benzerlikler manasızdır. Çünkü Yaratıcı tam da bu hususta yaratılanlardan farklıdır. O “Kendi başına yetkin ve canlı” iken, yaratılanlar “ömür veya kapasite yoluyla yetkin ve canlıdır”. Bundan dolayı yaratılanlar yalnızca eylemin sebepsiz/doğrudan meydana gelmesi (*mübaşere*) veya [İlahi müdahale olmaksızın tabiattaki işleyiş yoluyla bir fiilin] meydana gelmesi/üremesi (*tevlid*) yoluyla hareket edebilirler.³⁵

Yaratıcı ile yaratılanlar arasında benzerlik kurmanın geçerli bir yol olmadığı görüşüne karşı yöneltilecek savları çürütme amacıyla öne sürülecek diğer uzun soluklu argümanlar, Tanrı’nın varlığı ve dünyadaki işlerine dair bu teolojik kavramsallaştırmanın belli yanlarına dayandığı ölçüde ve buna uygun

33 *A.g.e.*, s. 321.

34 *A.g.e.*, s. 321.

* *Reductio ad absurdum*: Bir önermenin saçmalığını gözler önüne sermek ve bu yolla söz konusu önermenin olumsuzunun doğruluğunu göstermektir. Bkz. Ahmet Cevzici, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 1348

35 *A.g.e.*, s. 322.

olarak güncel, etik ve psikolojik tartışmaların kapsamından çıktığı derecede, bir kenara atılabilir.

İkinci başat seçeneğe (B) bakacak olursak, bunun ‘Abdulcebbar tarafından şu görüş ışığında reddedildiğini görürüz: Her birimiz izahtan vareste olarak ihtiyari ve bilen bir fail olduğumuzu biliriz. Nitekim bu faille bağlantılı olduğu farz edilen belirgin bir şahsiyet ile fail arasında hiçbir ilişki olmadığı iddiasını reddetmeye yeterlidir.³⁶

Nazzâm tarafından Mu’ammer’in görüşleri üzerinde yapılan, bahsettiğimiz düzeltmeler kısmen bu görüşten esinlenmiştir ve onun görüşlerini bu diğer âlimin antropolojisine dayandırılmış eleştiriler karşısında biraz daha sağlamlaştırılmıştır. Hatırlayacak olursak, ‘Abdulcebbar’ın belirttiği gibi, Nazzâm insanın “bireyin (*şahıs*) tamamına dağılmış salt bir ruh” olduğunu söylemiştir.³⁷ Ancak bu şekilde Mu’ammer’e karşı yükseltelen suçlamalardan kaçınırken, Tecessüd (*enkarnasyon*) öğretileri sebebiyle Hıristiyanlara yüklenen aynı ciddi suçlamaları üzerine çekmiştir. “Çünkü onlar ilahi eylemlerin İsa’da ortaya çıktığından ileri gelerek, İlahiliğin (uluhiyetin) İsa’da olduğunu iddia etmektedirler.” Ancak bu, içkinlik (*hulül*) veya temas yoluyla değildir, çünkü konum ve hareket O’na yüklenemez. Gerçekte Nazzâm ile müritlerinin görüşü Hıristiyanlarınkinden daha tehlikelidir. Çünkü “insanı irrasyonel terimlerle idrak etmektedirler ve her şeye rağmen bu bedeni idrak edilemez bir biçimde yönlendirdiğini iddia etmektedirler; diğer yandan Hıristiyanlar yalnızca anlaşılabilir bir beden ile belli özel sıfatlara sahip bilinen bir Tanrı olduğu iddiasındadırlar.”³⁸ Ne bedene ne de Tanrı’ya ilişkin düşünceleri hususunda, Hıristiyanların görüşlerine karşı çıkılmalıdır. Yazara göre yalnızca Tanrı ile İsa arasındaki “irrasyonel birlik” fikirleri reddedilmelidir.

Diğer bir eleştiri, Nazzâm’ın ruh ile yaşamı (life) özdeşleştirmesine ve buna rağmen insanın “kendi içinde (*bizâtihi*) yetkin ve canlı” olduğunu iddia etmesine dayanan görüşlerine yöneliktir. Eğer insanın ona nüfuz etmiş ruh sayesinde canlı olduğunu söylersek, onun “kendi başına” yaşadığını iddia edemeyiz. Nitekim bu nitelik gördüğümüz gibi yalnızca Tanrı’ya mahsustur. Aksine içerisinde yaşamın bulunması sayesinde bu mümkündür. Nitekim bu canlı olan

36 *A.g.e.*, s. 326.

37 *A.g.e.*, s. 327. Krş. *Supra*, s. 109.

38 *A.g.e.*, s. 327. Krş. Bakillani’nin Hıristiyanların bu birlik (*ittihad*) görüşüne yönelik eleştirileri: *el-Temhid*, Beyrut, 1957, ss. 87f. Nazzâm’ın müritlerinden biri olan Ahmed bin Habîb’in şunları iddia etmekle suçlanması kayda değerdir: (a) Dünyanın iki yaratıcısı vardır, ebedi olan Tanrı ile geçici olan İsa; ve (b) “İsa insan suretine bürünmüştür ve o ebedi vücut bulmuş kelimadır”. Şehristani, *el-Milel*, I, 59f. Krş. Bağdadi, *el-Fark beyne’l-Firak*, ss. 260f.

“salt ruh” değil, insanın tümüdür. Ancak bu şekilde yukarıda bahsettiğimiz ve insanlardaki tepkileri açığa çıkaran, organ ve uzuvlardaki dürtüleri açıklayabiliriz. Eğer yaşam yalnızca ruha özgüyse, insanın uzuvlarının hareket etmesi veya duyu organlarının nesnelere algılanması mümkün değildir. Bu ancak yaşamın insanın tümüne ait olmasıyla mümkündür. Nitekim yaşam bu uzuvları ve duyu organlarını da kapsamaktadır.³⁹

Bu görüşü savunmaya devam edip, “kendi başına canlı, bilen ve yetkin olmakla” Nazzâm’ın aslında yaşam, bilgi ve yetkinliğin bütünü her bir parçasına ait olduğunu kast etmiş olduğunu söyleyecek olursak, bildiğimiz üzere, yaşam veya ruh “tek bir töz” (*cevher-i vahid*) olduğu iddiasıyla çelişki içine girmiş oluruz.⁴⁰ Bu durumda Nazzâm’ın görüşleri bir dizi psikolojik ve ahlaki sorunla karşı karşıya kalır. Örneğin kalp insanın konuşmasını veya yürümesini dileyebilir ancak isteksiz bir dil veya ayak tarafından engellenir.⁴¹ Parçaların sürekli birbiriyle uyumlu olduğu varsayımı her zaman kabul edilemez. Böyle bir uyum ortaya çıktığında bu yalnızca bir parça veya organın diğerine hizmet etmesine yahut şansa atfedilebilir. Ancak şu görüşler ışığında her iki alternatif de mantıklı olarak kabul edilebilir değildir: (a) Nazzâm’a göre insan “farklılığa imkân vermeyen tek bir türdür” ve (b) mantıksal olarak insanın herhangi bir parçasının neden diğerleri karşısında üstün olması gerektiği veya diğerlerini zor ya da rıza yoluyla birlik içinde hareket etmeye yöneltmesi gerektiğine ilişkin yeterli bir sebep yoktur. ‘Abdulcebbâr’ın öne sürdüğü gibi, görüşümüz bu itirazlara açık değildir, çünkü bizler ihtiyari failin (*el-mürît*), niyetleri ve arzularına uygun bir şekilde hareket eden “insanoğlunun bütünü” (*el-cümle*) olduğunu savunmaktayız.⁴²

Bu yaşayan parçaların birbiriyle teması veya aynı beden içinde kaynaşmış olması gibi diğer girişimler de ahenk/uyumluluk fenomenini açıklamaktan uzaktır. ‘Abdulcebbâr muhaliflerin itirazlarını uzun uzadıya inceler ve her birini titiz bir biçimde çürütür. Ancak bu itirazlar ile çürütmelerin onun özgün töz savına bir şeyler eklediğini söylemek mümkün değildir. Bunların birçoğu arizi bir nitelik olarak failde bulunan “yaşam ve kapasite yoluyla” canlı ve yetkin olma durumu karşısında “kendi başına” canlı ve yetkin olma durumunun farklı biçimleridir.⁴³

39 *A.g.e.*, s. 339.

40 *A.g.e.*, s. 340. Eşari, hem Bağdadi (*el-Fark*, s. 117) hem de Abdulcebbâr’ın aksine, ruhu Nazzâm gibi “tek bir atom” (*cüz’ü vahid*) olarak adlandırır (*Makâlât*, II, 331).

41 Buradaki metin editörün de belirttiği gibi nokсандır.

42 *el-Muğni*, XI, 341f.

43 *A.g.e.*, s. 345-58.

III

'Abdulcebbâr insana ilişkin kendi ve okulunun görüşlerini daha da sağlamlaştırmak için, tartışmalara yenilikçi bir dilsel yaklaşım getirir. Bu, yorumlarına modern bir tını veren bir unsurdur. Skolastik tartışmaların labirentinde uzun süre yol aldıktan sonra, günümüzdeki birçok dilbilim tahlilcisi gibi, dilbilimsel kullanıma başvurmanın gerekli olduğunu görür. Bu kullanımın kimi biçimleri kesin bir şekilde bilinirken diğerleri bilinmemektedir. İnsan ve tabiatı meselesi ilk kategoriye aittir. Şöyle yazar: "Bilmemiz gereken şudur ki, dilbilimciler bir insana insan diyerek bu belirgin biçimi kastetmişler, belirgin bir biçimde tasarlamışlar ve onu diğer hayvanlardan ayırmışlardır; aynı bir ağaca ağaç diyerek bu tikel biçimi diğerlerinden ayırdıkları gibi."⁴⁴ Bu görüşe yalnızca şu temelde karşı çıkılabilir: Dilbilimciler insan teriminin kullanımını yaşayanlarla sınırlandırmamışlardır, aksine bu kavramı ölü bir insan hakkında konuşurken canlanma (*iade*) kavramını dahi kullanmaksızın ölümler için de kullanmışlardır. Bildiğimiz üzere Ebû Hâşim şu olguya dikkat çekerek söz konusu argümanı desteklemiştir: Meleklerin ve cinlerin varlığına, onların yaşam, ölüm ve kelama duyarlı olduklarına inanan eski Araplar onlara insan terimini vermeyi uygun görmemişlerdir.⁴⁵

Her şeye rağmen, insanların veya ölümlerin "görülebilir vücutları" için kullanıldığı biçimiyle, insan teriminin yalnızca metafor* olarak kullanılabilceği itirazının yapılması durumunda, metaforik kullanımın kendisinin metafora uygun bir gerçekliği ön koşul olarak kabul ettiği yanıtı verilebilir. Nitekim bu "gerçekliğin bütünüyle inkarı" anlamına gelecektir. Örneğin belli bir mesafeden bir kişinin silüetini algıladığımızda, hükümdarı gördüğümüzü iddia edebiliriz; oysa yalnızca hükümdarın giysilerini veya askeri donanımını görmüşüzdür, yüzünü değil. Silüet metafor olarak insan için kullanılır ancak onun gerçek insan ile olan benzerliği onla olan bağlantısından ileri gelir.⁴⁶

44 *A.g.e.*, s. 369. İnsana dair bu dilbilimsel görüşü ilk savunanlardan biri, "insanın" basitçe insanoğlu (*beşer*) olduğunu, bu sebepten ötürü *insanın beşer*, *beşerin* de gerçekte *insan* olduğunu ileri süren Abbâd bin Süleyman'dır (ö. Ca. 855). *Makâlât*, II, 330.

45 *A.g.e.*, s. 361.

* Bir şeyi başka şey ile benzetmeye, kıyaslamaya, anlatmaya yarayan mecazlardır. Bir kavramın anlatılmasında benzer özelliklerinden dolayı başka kavramların kullanılmasıdır. Genellikle görsel ya da somut ifadelerle anlatımı kuvvetlendirme amacıyla kullanılır. Yani bir şeyi başka bir şeye benzeterek anlatırken kullanılan unsurdur. Benzetmeyle arasındaki fark ise aleni yapılmamasıdır. "Beyaz bir gemidir ölüm" dediğimizde "beyaz gemi" sadece benzetmeyken, "hepimiz sonunda beyaz bir gemiye bineceğiz" deki beyaz gemi metafordur.

46 *A.g.e.*, s. 359. Terimler, *Kategoriler* adlı eserinde Aristo tarafından iki anlamlı olarak adlandırılır. Terim; "Ortak bir isme sahip olduklarında dahi, isimle ilgili tanım her ikisi için farklılık taşıyan/arz eden" şeklinde tanımlanır.

Bu metaforik (iki anlamlı/mecazi) kullanım biçimini haklı çıkarmak için psikolojik bir teori öne sürülür. İleri sürdüğü üzere dilbilimsel kullanım hakiki bilgi (*ilim*) kadar “inanca” da dayanır. Yaşamın niteliklerini (tekil *mana*) veya bu biçime içkin olan ve insanın özünü oluşturan eylemliliği algılamamalarına rağmen dilbilimcilerin insanın canlı veya aktif olduğuna inandıklarından ötürü, insan terimini görünen biçime veya silüete atfettikleri söylenemez. Çünkü bu dilbilimciler diğer hayvanların da canlı veya aktif olduklarına “inanmaktadırlar”, ancak onlar için insan terimini kullanmamaktadırlar. Böylelikle insan terimiyle kastettikleri metaforik insan değil gerçek insandır. Ne olursa olsun, inanışlarında hatalı olsalar dahi bu kullanımlarının geçerliliğini etkilemez. Çünkü dilde “isimler gerçek bilgiye uygun olsa da olmasa da, inanışla bağlantılı olarak kullanılır.”⁴⁷ Örneğin bir zencinin evde olduğunu söylediğimizde, zenci teriminin kullanımına ilişkin bir hata yapmamaktayız. Yalnızca gerçekte öyle olmamasına rağmen evde olduğuna ilişkin “inancımızı” dile getiriyoruzdur.⁴⁸

Eş'ari'nin *Ehli'l-Heyûla* (yani Materyalistler)⁴⁹ olarak isimlendirilen tanımlanmamış bir gruba atfettiği bir tanım, insanlardan yaşayan, ölen ve mantıklı varlıklar olarak söz etmektedir. Ancak bu tanım 'Abdulcebbâr ve onun iki ustası olan Cübbâi ve Ebû Hâşim tarafından reddedilmektedir. Bu iki âlim bu tanımın eksikliğini gözler önüne sermek için şu argümandan faydalanmıştır: Bu tanım bir yanda insana özgü niteliklerin tümünü, diğer yanda onu diğer hayvanlardan ayıranları gözetmemektedir.⁵⁰ Belki de en aşikâr olanı, babası Cübbâi'nin *İnsan Üstüne* adlı kayıp bir eserinde yaptığı bir tanımlamaya dayanan eleştiriydi. Bir tanımın gerçekte olduğu gibi tanım içeren bir sözcüğü veya ifadeyi belirlemesi gerektiğini öne sürmüştür.⁵¹ O halde insanın tek ve aynı zaman içerisinde gerçekten de yaşıyor, ölüyor ve mantıklı olması mantıken imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu tanım eksiktir. Ancak yazarların niyetinin bu özelliklerin basitçe insana “uyarlanabilirliğini” göstermek olduğu itirazı yapılabilecek olursa, aynı tanım şu şekilde değiştirilmelidir: “İnsan yaşama, ölüme ve mantığa (veya konuşmaya) (*el-nutuk*) duyarlı olarak tarif edilebilecek bir varlıktır.” Ancak bu tanım onun cevherini tamamen belirsiz bir konumda bır-

47 *A.g.e.*, s. 360. Aristocu mantıkla Arap mantığına göre, hata tekil terimlerle (veya kavramlarla) ilgili olan kavrayış (*tasavvur*) yerine önermelerle ilgili olan hüküme (*tasdik*) atfedilir. Bkz. *De interpretatione*, bölümler 2, 3 ve 4 ve Farabi, *Şerhü Kitâb Aristutalis fi'l-İbare*, Beyrut, 1960, ss. 26f.

48 *Aynı yer.*

49 *Makâlât*, II, 333.

50 *el-Muğni*, XI, 361.

51 *A.g.e.*, ss. 361f.

rakmakta ve yazar ile okulu tarafından önerilen özgün tanımın gerisine düşmemize sebep olmaktadır.⁵²

Bu mantıksal ihtilaf içerisindeki önemli bir nokta, bunun dayandığı tanımın kavramıdır. Söylenenlere göre Ebû Hâşim iki tanım türünü birbirinden ayırmaktadır:⁵³ (a) nitelikleri tanımlanan sözcük ve ifadelerle ilişkili olarak belirleyenler ve (b) onu diğer yapılardan ayırt edecek biçimde nitelikleri belirleyenler. İlki insanlar için kullanılamaz, çünkü daha öncesinde de bahsedildiği gibi belirleyici nitelik (veya nitelikler) insanın içerisinde eşzamanlı olarak var olamaz. Buna uygun olarak, insan ancak ilkesel olarak ona uygun olan niteliğe ve belirleyici niteliklerin bağlı olduğu şeye gönderme yapılarak tanımlanabilir. Ancak bu nitelik, insanlar, diğer hayvanlar hatta cansız nesnelere için ortak olan fiziksel vücutla (*bünye*) özdeşleştirilemez. Aksine yalnız farklılaşan nitelikle (veya niteliklerle) özdeşleştirilmelidir.⁵⁴

Farklılaşan nitelikler listesine neyin dâhil edilmesi gerektiği, görünüşe göre Cübbâi'nin okulunda oldukça tartışmalı bir meseleydi. Cübbâi'nin kendisi, her şeyin saç ve kemik gibi büyüyebileceğini belirten bir tanıma katılıyordu. Oysa oğlu Ebû Hâşim bu iki madde gibi, dar anlamda canlı olarak veya algılanmaya yahut acıya duyarlı olarak tanımlanabilecek her şeyi dışarıda bırakıyordu.⁵⁵ Ancak bu teorinin biyolojik karmaşıklıklarından habersizdi ve bundan ötürü incelikli, kimi zamansa saçma yollarla onu nitelendirme girişiminde bulundu. *Bölümler (el-Ebvab)* adlı eserinde anlatılanlara göre, babasının izlerini takip ederek kemiğin içinde hayat taşıdığını bütünüyle reddetmesine rağmen, diş gibi canlı ve acıya duyarlı kemiklerle ölü kemikleri birbirinden ayırmıştır. Ancak baba da oğul da görünüşe göre, kan, tükürük ve terin canlı olmadığı hususunda hemfikirdir.⁵⁶ Belki de en şaşırtıcı olanı, Ebû Hâşim'in beyni canlı şeyler kategorisinden çıkarması ve bu sebeple onun bilgi veya iradenin yeri olarak görülemeyeceğini savunmasıdır.⁵⁷

52 *A.g.e.*, s. 362

53 *A.g.e.*, s. 362

54 *A.g.e.*, s. 362

55 *A.g.e.*, s. 364. Benzer bir görüş, saç veya kemiği insanın tanımına dahil etmeyen Ebu'l Hüzeyl'e atfedilmiştir. Bkz. *Makâlât*, II, 329.

56 *A.g.e.*, s. 365 ve 311f.

57 *Aynı yer.* Görünüşe göre Ebû Hâşim daha sonra bu tür hususlarda "kesin delil" (*kat*) olamayacağı hükmünde bulunmuştur.

IV

'Abdulcebbar'ın Mutezili antropolojisine ilişkin tahlili, incelememizin de gösterdiği gibi son derece karmaşık bir yapıdadır ve insan ile onun dünyadaki ahlaki konumuna ilişkin çetrefilli sorun üzerine yapılan iki yüz yıla yakın spekülasyonların doruk noktasına işaret etmektedir.

Nazzâm ve Mu'ammer gibi ilk âlimler şüphesiz Yunan felsefesinden, özellikle de Platonculuk ile Neo-Platonculuktan etkilendikleri için, bu probleme son derece soyut çözümler getirme eğilimindeydi.⁵⁸ Dırâr bin Amr, Ebu-l Hüzeyl ve Fuvati gibi ötekiler ise temelde teolojik nitelikte yanıt verdiler. Dayandıkları temel, ilk dönemlerden bu yana Kelam çevrelerinde yoğun bir şekilde tartışılan beden, töz ve araza ilişkin genel kabul görmüş kategorilerdi.⁵⁹ Bu bağlamda özellikle kaydadeğer olanlar; bir yanda insanı atomla (veya bölünmez tözle) tanımlamış olan Fuvati, diğer yanda onu arazların bir silsilesi olarak tanımlamış olan Dırâr'ın verdiği iki karşıt yanıtıdır. Son derece soyut olan bu ifadelerin Mutezili âlimlerle rakiplerin karşı karşıya geldiği, ahlaki yetkinlik ve sorumluluğa ilişkin etik ikilemin çözümüne ne ölçüde katkı sağlamış olduğu ilk bakışta pek açık değildir. Lâkin Eş'ari'nin altını çizmiş olduğu gibi⁶⁰, *güç yetirebilme (istitaa)* ile *hayat* kavramları arasındaki yakın ilişki yaşam sorununa ilâştirdikleri önem ile onu mantıksal olarak kabul edilebilir terimlerle açıklama ihtiyacını gözler önüne sermektedir. Eş'ari'nin bildirdiği üzere, Ebu-l Hüzeyl, Mu'ammer ve Fuvati de dâhil olmak üzere Mutezililerin çoğunluğu insanın hem canlı hem de yetkin olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak "insanın kendi başına canlı ve yetkin olduğunu" ileri süren Nazzâm ve Esvârî'nin aksine yaşam ile yetkinliğin onun özünden ayırt edilebilir olduğunda ısrarcı olmuşlardır.⁶¹ 'Abdulcebbar ve iki ustası Ebû Hâşim ile Cübbâi, yukarıda bahsi geçen görüşler temelinde bu son teze karşı çıkmışlardır. Ayrıca "kendi başına canlı ve yetkin" olma kavramını, [İlahi müdahale olmaksızın tabiattaki işleyiş sonucu bir fiilin] meydana gelmesi/üremesi (*tevlid*) veya eylemin sebep-siz/doğrudan meydana gelmesine (*mübaşere*) başvurmaksızın yapıların gerçek

58 Eş'ari ve diğerlerince Aristo'ya atfedilen görüşlerin bile temelinde Neo-Platoncu olması kayda değerdir. Eş'ari şunları yazar: "Bildirilmektedir ki Aristo, ruhun, (dünyevi) bir doğrultuya (*tedbir*), olgunlaşmaya ve çürümeye olan duyarlılıktan açığa çıkan bir yapı (*mana*) olduğunu ve yok edilemez olduğunu söylemiştir. Bu tüm dünyaya yayılmış olan yalın bir tözdür (*cevber*)... ve azlık ve çokluk kategorilerine sokulamaz... nitelik öz ve fiziksel yapısı içinde bölünemez. Dünyadaki tüm hayvanlarda yalnızca tek bir biçimde bulunur". *Makâlât*, II, 336. Krş. Şehristani, *el-Milel*, II, 191f.

59 Bkz. *Makâlât*, II, 301-21.

60 Bkz. *Makâlât*, I, 229f.

61 *el-Makâlât*, I, 229.

tözünü oluşturma ve eylemleri “yaratma” (*ihтира*) kapasitesine sahip tek varlık olan Tanrı için kullanmışlardır.⁶² Bundan dolayı insanı tanımlarken, en çok bu iki kavrama, yaşam ve yetkinliğe vurgu yapmış olmaları ve gördüğümüz üzere insanı belli bir şekilde oluşturmuş, bu sayede tüm diğer hayvanlardan ayrılmış, belli bir tikelliğe sahip, canlı ve yetkin (*kadir*) bir varlık olarak görmeleri doğaldır.⁶³ Ancak temel ahlaki düşüncelerini bir kat daha vurgulamak için, insanı ahlaki ve dini yükümlülüklerin (*reklif*) nesnesi haline getirenin, bu yaşam ve yetkinlik olduğunu söylemişlerdir.⁶⁴ Bu ahlaki kaygının mantıksal sonucu, daha sonraki âlimlerin spekülâtif bakış açılarını belli ölçüde hafife alma ve çığır açmak için büyük çaba sarfetmiş daha önceki dönemlerde yaşamış olan daha cesur âlimlerle didişme eğilimine girmeleri olmuştur. ‘Abdulcebbar örneğinde gördüğümüz üzere, seleflerinin görüşlerindeki doktrinsel çıbanı ortadan kaldırmaya ve bu süreç içerisinde tamamen polemikçi bir tutum takınmaya yoğunlaşmışlardır. Lakin öğretilerinin önemli bir olumlu yönü olmuştur. Şöyle ki; özellikle bir taraftan insanın bütünlüğüne (*el-cümle*), yaşam/canlılık, bilgi ve güç sıfatlarını atfederken diğer taraftan insanı ister ruh, ister kalb, ister töz veya atom olsun onu meydana getiren parçalardan herhangi biriyle özdeşleştiren tüm teorileri reddetmişlerdir. Ahlaki ve teolojik sezgilerinin sağlamlılığı, Aristocuların insanın bütünlüğü üzerine yaptıkları vurgu kadar ortak akıl tarafından da doğrulanmıştır. Bu açıdan özellikle şaşırtıcı olan şey, görüşlerini son derece besleyebilecek, Aristocuların temel psikolojik unsurlarından faydalanamamalarıdır. Aristo şunlara vurgu yapmıştır: a) Yaşamın insan eylemliliğinde oynadığı merkezi rol ve b) ruhu da dâhil olmak üzere tek tek parçalarının hareketinden ziyade, bir bütün halinde insana ait olan eylemler ve eğilimleri değerlendirme gerekliliği. Hatırlanmaya değer bir pasajda şunları yazar: Ruhun kızgın olduğunu söylemek, ağ ören veya ev inşa edenin ruh olduğunu söylemek kadar hatalıdır. Şüphesiz ruhun acıdığını, öğrendiğini veya düşündüğünü söylemekten kaçınıp, tüm bunları yapanın ruhuyla birlikte insan olduğunu söylemek daha iyidir.”⁶⁵ Gereklî yeterliliklerle birlikte bu açıklama bahsi geçen sonraki Mutezili âlimlerin görüşlerini özetleyecektir. Ayrıca psikoloji ve ahlaka ilişkin görüşlerini ruh ile bedenın uzlaşmaz karşıtlığı üzerine inşa etmiş Plato ve Neo-Platoncular gibi düalistlerin yanı sıra, ruhun (veya nefsin) önde geldiğini savunanlara karşı ortaya attıkları polemikçi iddiaları daha da güçlendirecektir.

62 *A.g.e.*, s. 322.

63 *A.g.e.*, s. 311 ve 358.

64 *A.g.e.*, s. 309 vd.

65 *De anima*, I, 408b, 12-15.